

## КИЇВСЬКЕ КОЛО

Євген СПЕКТОРСЬКИЙ

### КАНТ І СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

*Хоч би якими значними видавалися зрушення, що відбулись у вивченні історії вітчизняної академічної філософії упродовж останнього десятиліття, в уявленнях про неї ще й досі залишається чимало “білих плям”. Однією з таких “плям” є, хоч як це прикро, і творчість Євгена Спекторського (1875 – 1951) – видатного філософа, культуролога, правознавця.*

Євген Васильович Спекторський народився 1875 року в м.Острозі. Закінчив Радомську гімназію (1893) і юридичний факультет Варшавського університету (1898), де навчався у відомого російського правознавця Олександра Львовича Блока (батька поета О. Блока). 1898 року Є. Спекторський здобув ступінь кандидата права (за роботу “Жан-Жак Руссо як політичний письменник”) і був залишений в університеті для підготовки до професорського звання. Після дворічного стажування в Німеччині та Франції (1901 – 1903) отримав посаду доцента кафедри енциклопедії та історії філософії права Варшавського університету. 1910 року захистив магістерську дисертацію в Юр’євському університеті.

У 1913 році Євгена Спекторського – на той час уже зрілого науковця й викладача, автора низки фундаментальних праць із соціальної філософії (“Органическая теория общества”, “Очерки по философии общественных наук”, “Проблема социальной физики в XVII в.”, “Понятие общества в античном мире. Этюд по семантике обществоведения” та ін.) – обирають професором кафедри енциклопедії права Університету Св. Володимира. До історії університету він увійшов як останній його ректор і декан юридичного факультету (1918 – 1919). Київський період творчості Є. Спекторського виявився особливо плідним у розвиткові його студій з філософії права та правознавства – згадаймо лише такі його праці як “Естественное право у

*протестантских авторов XVII в.*”, “Номинализм и реализм в общественных науках”, “Теория солидарности”, “Происхождение идеи общего или универсального права”, “Проблема социальной физики в XVII в.” (Т. 2), “Что такое конституция”, “Государство”. Доктор державного права (1917), Є. Спекторський користувався серед колег авторитетом передусім філософа, про що переконливо свідчить факт його обрання головою Київського науково-філософського товариства (1914-1918).

Із початку 20-х років Є. Спекторський живе в еміграції, продовжуючи наукову й викладацьку діяльність (професор Белградського університету в 1920–1924 та 1927–1930 рр., декан юридичного факультету Російського університету в Празі (1924–1927), професор Люблянського університету (1930) і голова Словенського товариства філософії права і соціології, професор Свято-Володимирської православної духовної академії в Нью-Йорку (1947 – 1951), перший голова Російської академічної групи в США). У роки еміграції Є. Спекторський, як і раніше, чимало працює в галузі соціальної філософії та правознавства (“Начала науки о государстве и обществе”, “История социальной философии” та ін.), втім основний інтерес мислителя зосереджується на проблемах культури (передусім християнської) та її історії, що переконливо засвідчують як видані праці (зокрема “Християнство і культура”), так і численні рукописи (“Опыт христианской этики и социологии”, “Проблема будущего и христианство”, “Религиозные мотивы в русской литературе” та ін.), що зберігаються у так званому Бахметьєвському архіві Колумбійського університету в Нью-Йорку.

Втім мало кому сьогодні відомо, що досить значна частина архіву мислителя доеміграційних часів залишилась у Києві. На майбутніх дослідників творчості Є. Спекторського в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського чекають автографи його статей і монографій, лекційні курси з філософії та правознавства, численні нотатки, бібліографічні матеріали, рецензії, особисті документи, надзвичайно цікаве листування – загалом близько 300 одиниць зберігання. Сподіваємося, що поданий нижче першодрук доповіді Є. Спекторського “Кант и общественная философия”, виголошеної 1 (14) лютого 1904 року на урочистому засіданні Товариства історії філософії та права Варшавського університету, приверне увагу до творчості цього мислителя, несправедливо забутого на

*батьківщині, й стане початком нової сторінки у вивченні київської академічної філософії.*

*Переклад із російської здійснено за автографом (Інститут рукопису НБУ. – Ф. 43. – № 35). Правки олівцем, внесені Є. Спекторським, подано у квадратних дужках.*

*Марина ТКАЧУК*

*/Речь, прочитанная 1 февраля 1904 г. в О.И.Ф. и П. в заседании, посвященном столетней годовщине смерти Канта/ – на полях карандашом.*

*/На тетрадных листках в клетку. Черными чернилами. Правки карандашом/*

Еще недавно философия отвергалась как естественными, так и общественными науками. Теперь она начинает приобретать значительный авторитет в глазах ученых всевозможных специальностей. Всякий нынешний исследователь, который хочет отдать себе ясный отчет в том, *что* он делает и как он делает, тем самым вовлекает себя в круг философских проблем. И эти проблемы выдвигаются теперь на первый план.

Таково должно было бы, впрочем, всегда быть нормальное положение наук. Научное мышление о каких бы то ни было предметах тем именно и отличается от обиходного, житейского мышления о тех же предметах, что оно есть мышление вполне сознательное, отдающее себе отчет в своих целях и средствах. Всякому специальному научному исследованию предшествуют, если не психологически, то логически, общие принципы исследования. И чем яснее мы сознаем эти принципы, тем целесообразнее наши исследования. Но вопрос о принципах, как таковых, выходит за пределы отдельных специальностей. Он образует специальную и основную проблему научной философии. Только философия может внести единство в разрозненные знания, наметить им задачи в будущем и указать им их ошибки в прошлом. Эту задачу, конечно, может выполнить философия не метафизическая, т.е. более или менее фантастическая, а критическая, не принимающая никакого положения без строго логического доказательства. И если все нынешние науки более или менее сознают необходимость обратиться именно к критической философии, то это свидетельствует о том, что они начинают догадываться, как много было в них бездоказательной ненаучной догматики. Чтобы разобраться в ней и избавиться от нее, избрали

правильный путь: именно, вспомнили о величайшем, хотя и не первом по времени, критическом философе, о Канте.

Вот уже несколько лет, как Кант все больше и больше владеет современной научной мыслью, особенно германской. Владеет, надо признаться, иногда деспотически. Но виноват в этом не дух его философии — призывающей к умственной свободе и автономии — а дух большинства его нынешних последователей. Они сделали догмат из критицизма или, точнее, из того, что Кант писал на критические темы. К его книгам нередко относятся так, как в средние века схоластики относились к Священному Писанию, а юристы к *Corpus Juris Civilis* Юстиниана. Многие кантианцы дорожат больше буквой, чем духом Кантовых идей, {заботливо комментируют каждое его слово} и делают тщательные филологические изыскания, чтобы разобраться в его запуганной терминологии. Философствовать для них — это *jurare in verbo magister* (*magistei?*) и комментировать сочинения Канта. Девиз их ретроградный: назад к Канту (*zurück auf Kant!*). Они забывают, что Кант был человек XVIII столетия, а мы — мы перешли уже в XX век.

Такой догматизм большинства нынешних кантианцев приводит и к другим отрицательным выводам. В содержании философии Канта выдвигаются на первый план не критические моменты, а наоборот, такие, которые можно истолковать в смысле догматическом и метафизическом. И в передаче иных достаточно авторитетных *quasi*-кантианцев (например, Паульсена) основоположник рациональной критики неожиданно оказывается догматиком и метафизиком.

Такое отношение к Канту может принести немало вреда делу философии в настоящее время. Не метафизики ждут от нее нынешние науки, а избавления от метафизики. Если они и обращаются к философии, то именно с тем, чтобы она помогла им сбросить иго материалистической метафизики и догматики. А философия зачастую протягивает им камень вместо хлеба, и вместо эмансипации предлагает новую умственную зависимость, вместо материализма предлагает спиритуализм. Не в этом, конечно, должно состоять призвание нынешней философии. Она должна дать отдельным наукам то именно, в чем они нуждаются: строго критические принципы объективного понимания и указать пути к их осуществлению. Задача эта выполнима только на почве идеализма, но не того мнимого идеализма, который проповедуется метафизиками наших дней, а идеализма критического и рационального, который образует наиболее непреходящий момент в философии Канта.

Прошло уже сто лет с того дня, как угасла его жизнь. И время это не прошло даром ни для его сочинений, ни для позднейших поколений. Много передумано за эти сто лет, да и жизнь научила многому. И мы не можем безусловно и рабски преклоняться перед авторитетом Канта. Мы можем и должны рассматривать его в исторической перспективе. Но не к умалению его философского значения должно привести такое отношение. Совсем напротив, оно помогает выделить моменты непреходящего значения из тех, которые хотя и имели в свое время более или менее значительный смысл, но для нас представляют лишь историко-литературный, иногда даже просто антикварный, интерес.

Что же образует наиболее существенный и непреходящий момент в философии Канта, такой момент, который, выдержав испытание целого столетия, может и должен быть воспринят нами и воплощен в науке и жизни? Это, повторяем, критический идеализм.

Что же такое идеализм? Термин этот весьма распространен не только в философии, но также и в житейском обиходе. В общем он пользуется немалым сочувствием. Ни для кого не считается постыдным, когда его называют идеалистом. И всякий охотно готов считать себя таковым. Вследствие этого, “идеалистов” чрезвычайно много. Однако, если подвергнуть ближайшей критике то, в чем принято видеть идеализм, то окажется, что большинство так называемых идеалистов — только воображаемые идеалисты, исповедующие воззрения не только не совместимые с настоящим, критическим идеализмом, но даже нередко враждебные ему.

Прежде всего, истинно критический идеализм не может иметь ничего общего с тем наивным оптимизмом, который в общежитии часто сходит за идеализм. Подобного рода воображаемые идеалисты верят в то, что все существующее идеально, закрывают глаза на хаотичность и драматизм эмпирической действительности и думают, что того, что они не замечают, не существует в действительности, зато существует все то, о чем они мечтают. К идеалистам подобного рода вполне применимы слова “блажен, кто верует, тепло ему на свете”.

С тем идеализмом, который занимает нас в данное время, с критическим, истинно философским, идеализмом такое состояние субъективного блаженства не имеет ничего общего. Не имеет с ним ничего общего также и воображаемый идеализм метафизиков. А метафизиков, заметим кстати, гораздо больше во всех областях мысли, чем принято думать. Критическая философия не признает в

существовании иного смысла, кроме того, который может быть установлен нашими собственными познавательными ресурсами и, не признает иных норм должного, кроме тех, которые могут вытекать из требований нашего собственного разума. Отказываясь от всего трансцендентного, критическая философия тем самым, отказывается и от всякой метафизики и от того мнимого идеализма, который основывается на ней. Но чем, в таком случае, она отличается от скептицизма? Тем, что не остается при сомнении ради сомнения, а стремится найти надежную, хотя и вполне критическую, опору в тех или иных человеческих идеях или сознательных принципах мысли, воли и чувства. Идея, в строго критическом смысле слова, не есть нечто реально существующее где-то вне нашей мысли, нечто данное ей извне. Это не более как принцип нашего сознания. Это цель и задача, которую оно само себе ставит и задает и которую стремится реализовать. Но как бы далеко мы ни подвигались в деле реализации идеи, критический ум никогда не признает ее вполне реализованной. Это сообщает всему, что делается во имя идеи, характер бесконечности. Она-то и заменяет для критической философии те эмоции, которые вызывают в нас всякого рода метафизические учения.

Чтобы стать действительно критическим, а не наивным и догматическим, идеалистом, необходимо много умственных и нравственных усилий и разочарований. Мы не рождаемся готовыми идеалистами. И, чтобы ими стать, необходимо, повторяем, немало разочарований. Особенно нелегко совершенно отказаться от метафизики всякого рода. Нам часто кажется, что мы от нее отказываемся. Но это по большей части означает лишь то, что мы отказываемся от одних догматов только для того, чтобы тем крепче привязаться к другим, новым догматам. Но остаться совсем без догмата не так легко, как кажется. Еще труднее не впасть при этом в скептицизм, а сохранить веру, – но уже не в метафизику, а в рациональную идею, и убеждение в ее реализации. Реализуется же идея не сама по себе и не по инициативе каких бы то ни было внешних нам благодетельных сил, а единственно постольку, поскольку мы делаем сознательные к тому усилия. Спрашивается теперь, откуда же у нас идеи?

Конечно, они не получают откуда-то извне в готовом виде, вырабатываются нашим собственным сознанием. Как они вырабатываются – это вопрос психологии и истории человеческой мысли. Первоначальное их происхождение, как и происхождение всего того, что входит в круг нашей мысли, конечно метафизическое. Но

философская критика очищает их от всякого метафизического содержания и превращает в формальные принципы и критерии для оценки и преобразования всякого существования. При свете истинно критического идеализма такая оценка всегда оказывается отрицательной: он никогда не удовлетворяется эмпирически данным и сознает его недостатки, т. е. как много еще не достает до совпадения действительности с идеалом. И этим он как нельзя лучше доказывает свою благодетельность.

Итак, напомним это еще раз, идея в критическом смысле — это не вещь, не нечто эмпирически данное, а принцип нашего ума, принцип, дающий не столько положительную, сколько отрицательную квалификацию всему эмпирически достигнутому, принцип, во-вторых, формальный, т. е. указывающий форму или направление, в котором должен быть реформирован или преобразован эмпирический материал. Такого рода реформа и составляет сущность науки, этики и искусства. Процесс научного познания состоит в том, что мы подвергаем теоретической реформе эмпирические данные в том направлении, которое нам указывает наша идея. [Без идеализма нет знания, но и без знания нет идеализма. И идеализм не есть знание]. В этике такое преобразование делается в направлении, указываемом идеей практической истины. Наконец, в искусстве мы ставим принципом идею красоты.

Бессмертную заслугу Канта составляет то, что он доказал, что идеализм, — конечно, если его понимать вполне критически, — не есть пустое фантазерство и туманные мечты, а напротив, необходимое условие всего мало-мальски прочного, что создается нами в мире мысли, воли, и чувства — т. е. науки, этики и искусства.

Вопрос об эстетике Канта не входит в нашу задачу. И мы остановимся только на науке и этике.

Что дает идеализм науке? На это мы находим ответ в «Критике чистого разума». Научный опыт или объективное знание получается из взаимодействия ума и эмпирического материала, который приобретается через чувства. Кто же руководит этим взаимодействием? Идеи разума. Разум (*Vernunft*), как определяет его Кант, — это способность принципов. Функция его состоит в том, что он дает нашему рассудочному знанию руководящие принципы или идеи. Этим идеям, в конкретной действительности не соответствуют уже никакие вещи. Нового опыта, новых для него данных они не создают и поэтому имеют для него не конститутивное, а регулятивное значение. Такое значение имеет, например, для естествознания идея

природы как единого закономерного целого. Такое же значение имеет и идея настоящей вещи или, как Кант выражается, «вещи в себе» (das Ding an sich). Это принцип познания, но не познание. Какой бы объективности не достигало наше знание вещей, мы никогда не должны, во избежание догматизма и метафизики, утверждать, что обладаем их безусловным и окончательным знанием. В «вещи в себе», т. е. в совершенно законченном предмете знания, мы должны видеть не феномен, т. е. явление, данное наших чувств, а не более как задачу, принцип, постоянно руководящий или регулятивный помысел всякого нашего исследования. Такой помысел Кант обозначил греческим словом νοησόν, т. е. мыслимое; по-русски этот термин удобнее всего передается в форме ноумена. Так как «вещь в себе» представляет не более как наш помысел, нашу идею, то из того, что ее нет никогда в нашем опыте, нисколько не следует, что мы познаем не настоящую действительность, а какие-то призраки, иными словами, что весь наш опыт есть лишь иллюзия. Мы совсем недурно ориентируемся в мире. И он очень солиден, наш опыт. И, что формы восприятия и категории рассудка, в которые он укладывается, имеют не исключительно субъективное, психологическое, но также и объективное значение по отношению к чувственному миру: ведь человек не есть какой-то урод в мире — напротив, он тесно и органически с ним связан и поэтому то, что оказывается всеобщим и необходимо для его ума, оказывается таковым же и для познаваемого мира, с которым он образует единое целое. И, если мы утверждаем, что наш научный опыт еще не реализовал «вещь в себе», то это свидетельствует только о нашем упорстве в научных исследованиях, о нашей любознательности, о безграничности требований, предъявляемых знанию научным идеализмом. Из утверждения, что мы еще не познали ни одной «вещи в себе», никак не вытекает скептическое заключение, что нечего и производить дальнейшие исследования. Совсем напротив, потому именно и следует производить как можно больше исследований, что ни одно из сделанных до сих пор не может и не должно быть признано реализацией «вещи в себе». Пока идея все еще непознанной «вещи в себе», будет при нас, можно быть уверенным, что она не позволит науке погрузиться в догматический сон. Какое бы совершенство не вносили всевозможные новые исследования в наше знание вещей, мы всячески будем по-прежнему утверждать, что это все еще не «вещь в себе».

Наш опыт окажется не более как иллюзией только в том случае, если мы станем утверждать, что «вещь в себе» или иной руководящий



принцип нашего разума имеет бытие не такое как наша мысль, но и как нечто действительно существующее где-то вне нас. И если бы мы стали утверждать, что смысл таких абсолютных существующих вне возможного опыта, и выше его, вещей нам каким-нибудь чудом мог стать известным, то нам ничего больше и не оставалось бы как отбросить наши критические научные исследования, приводящие будто бы только к иллюзиям, и вместо них заняться разработкой нашего мнимого знания абсолютных вещей. Конечно, при этом нам пришлось бы уже как бы перепрыгнуть через границы возможного начального опыта и попасть в трансцендентную, иначе говоря, метафизическую область. Потеряв при этом твердую научную почву под ногами, ум начинает строить воздушные замки. Разумеется, всякая теоретическая разработка трансцендентных сюжетов представляет не более как логику иллюзий. Так как предметы, о которых она бы рассуждала, не входят в наш опыт, то нельзя было бы ни в положительном, ни в отрицательном смысле проверить критически, т. е. научно, ее соответствие материальной действительности. Но этой логике не хватило бы даже и основного признака всякой формальной логики, именно отсутствия самопротиворечий: при всякой попытке проверить внутреннюю последовательность высказываемых ею утверждений, она не могла бы не запутаться во внутренних противоречиях. И это как нельзя лучше убеждает, что о предметах трансцендентных, т. е. несуществующих в нашем опыте и превышающих его возможные условия, можно с совершенно одинаковой недостоверностью высказывать диаметрально противоположные мнения. Неспособная исключить противоречия, это была бы, конечно, не логика настоящего знания (греч. *ἐπιστήμη*); это была бы логика мнения (*δόξα*), иными словами, пустая диалектика, вроде той, которой предавались софисты, и которая порождает не истинную философию, а филодоксию.

Итак, идеи объединяют материал нашего познания, но никак не расширяют его новыми эмпирическими данными. Зато они предохраняют теоретическую мысль от материализма, т. е. от утверждения, что материал нашего опытного знания есть последняя абсолютная истина. Они выводят разум из сферы теоретического познания на путь практических стремлений и, таким образом, открывают перед ним новые горизонты, дающие широкий простор для реализации идей. Критика познания, вводящая науку, несмотря на бесконечность ее задач, в известные границы, подготавливает, таким образом, и расчищает путь нравственному идеализму. Нельзя

поэтому, как это нередко делается, признавая Кантову “Критику чистого разума”, отвергать его “Критику практического разума”: первая представляет собой не более как подготовку второй, и практическому разуму или воле принадлежит даже, уверял Кант, примат, т. е. первенство, как психологическое, так и принципиальное, познавательной деятельности разума теоретического.

Как в “Критике чистого разума” Кант старался установить всеобщую и необходимую, иначе, обязательную форму для ума в процессе познания, так в “Критике практического разума” он стремится установить такую же форму для воли в ее разнообразных стремлениях. Такая форма, конечно, может быть только для одного чисто нравственного поступка. Быть может таких поступков не будет никогда. И тем не менее, категорические требования практического разума остаются во всей своей силе для всякого человека, желающего отдавать себе ясный и критический отчет в своих поступках. А это полезно уже тем, что не дает заснуть так называемой совести, вызывает сознание несоответствия поступков долгу.

Теперь спрашивается, имеет ли вся эта теоретическая и нравственная философия какое-нибудь общественное значение? Несомненно имеет: и очень большое. Общественный момент играет очень большую роль в философии Канта. Уже “Критика чистого разума” преследует, в сущности, социально-теоретическую задачу: выяснить всеобщие и необходимые, т. е. общечеловеческие, обязательные для всех людей, моменты в процессе познания.

Тем большую роль этот момент играет в “Критике практического разума”, которая ставит социально-этическую проблему. Знаменитый категорический императив подчиняет каждый индивидуальный поступок социальной идее. Только в том случае поступок приобретает квалификацию нравственного, когда он ей не противоречит. Человек не есть изолированное существо. Поэтому не может быть индивидуальной этики. Всякая этика социальна. И если критическая философия требует автономии всякого индивидуального поступка, то это нисколько не значит, что она ставит личные критерии выше общественных. Это значит только то, что она требует, чтобы каждый индивид свободно и сознательно приходил к убеждению в необходимости подчинять свое личное поведение всеобщей и необходимой, иначе говоря, общечеловеческой, нравственной идее. Всякие цели, которые преследует индивид, если только они вполне разумны, оказываются уже не эгоистичными, а нравственными, т. е. социальными целями. В чем же должны состоять для критической

философии эти цели? Отказываясь от всякой метафизики и гетерономии, она отказывается вместе с тем от всякой внешней — небесной или земной, безразлично — опоры. Ей остается тогда искать опоры только в человеке, человек как таковой — вот ее высшая цель. Но под человеком здесь следует понимать не эмпирических индивидов с их более или менее бесчеловечными или недостаточно человеческими влечениями, а тот идеал человека как свободного и вполне разумного существа, которого мы, строго говоря, никогда еще не наблюдали в эмпирической действительности. Недаром еще древний Диоген искал человека — и, как известно, его поиски не увенчались успехом. Словом, человечность, гуманизм — такова высшая задача критически понятой социальной этики. Она не знает цели выше, чем человек. Но человек для нее всегда есть именно цель, а не средство. Сообразно с этим она и ставит каждому требование: “действуй так, чтобы разумное существо всегда было для тебя целью, а не средством”, и в каждом эмпирически данном человеке следует видеть возможного идеального человека.

Каким же образом может и должно быть производимо это преобразование? Единственно путем рационального воспитания. *Der Mensch kann und Mensch werden durch Erziehung* — человек может стать человеком только через соответствующее воспитание. Не внешними воздействиями и не принуждением может быть реализован идеал человека, а единственно путем просвещения, и притом просвещения всеобщего, общественного. Только таким, т. е. социально-педагогическим, путем могут быть осуществлены высшие общественные идеалы критической философии, именно общество вполне разумных, автономно мыслящих, поступающих и чувствующих людей, т. е. можно довести людей до того, что они свободно и сознательно будут выполнять свои общественные обязанности. Этого требует от всякого вполне сознательного мыслящего человека его долг. И никакие отговорки, никакие ссылки на трудности и неосуществимость задачи здесь недопустимы: ты можешь, потому что ты должен.

Таково для критической философии царство целей, таково для нее идеальное будущее.

Как же она представляет себе прошедшее? Прошедшее для нее — это, так сказать, бывшее будущее. Поэтому смысл его такой же, что и смысл будущего: это процесс истории или, как сказал бы Гегель, становления — истории человеческой свободы как трудный и полный драматизма переход от первобытной инстинктивной жизни к жизни

культурной и вполне сознательной. Процесс этот весьма далек от природной идиллической безмятежности. Умственная и нравственная автономия дается не легко. И только в идеальном будущем *vollkommene Kunst wieder Natur wird* – т. е. совершенное искусство стать опять как бы природой. И предмет наших невероятных усилий – именно автономная разумная свобода – может стать для человека чем-то вполне естественным, его настоящей природой. Таково прошедшее.

Как же смотрит, наконец, критическая философия на настоящее, на эту колеблющуюся и изменчивую грань между будущим и прошедшим? Она стремится, отправляясь от своих общих принципов, наметить ближайшие критерии для оценки и, следовательно, для преобразования текущей действительности. Такими критериями, насколько можно вывести из книги “*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*”, Кант считал для своего времени идею естественного права, как рационального принципа общечеловеческой индивидуальности, и в связи с нею – идею нравственного государства, как такого устройства человеческого общения, при котором личность обеспечивается от всяких посягательств на ее автономию, но и сама, в то же время, лишается возможности навязывать другим свой произвол. К межгосударственным отношениям критическая философия предъявляет требование вечного мира. Она решительно осуждает войну как институт неразумный и неправомерный. И категорический императив безусловно требует ее упразднения, хотя бы эмпирическая действительность еще долго этому противилась. В сочинении “*Zum Ewigen Frieden*” Кант признает недействительность статьи дипломатических трактатов и противопоставляет им идеальные статьи мира, т. е. такие условия, которые предписываются не интересом данного политического момента, а категорическим требованием разума. Таковы: запрещение заключать мир с тайным сохранением поводов к новой войне; запрещение одним государствам приобретать каким бы то ни было способом другие; упразднение постоянных войск, запрещение государственных займов для военных целей и т. п. Решительными статьями Кант считает невозможность повсеместного республиканского, в смысле его терминологии, т. е. правомерного государственного устройства и федеративного союза отдельных государств. Наконец, Кант присоединяет еще одну статью, которую почему-то называет тайной: готовясь к войне, правители должны поразмыслить относительно тех путей к миру, которые указываются отдельными философами. По-

видимому, Кант хотел этим сказать [то же], что говорил за более чем два тысячелетия до него Платон: именно, что государства дотоле будут бедствовать, пока цари не начнут философствовать, или философы царствовать. Иными словами, если взять эту мысль в более широком смысле, это значит, что вся наша общественная жизнь только тогда может быть организована на разумных началах, когда мы вполне осознаем необходимость и будем полагаться единственно на наш разум, а не на слепой рок или же на наши инстинкты или какие бы то ни было иные стихии внечеловеческой силы.

Имеют ли идеи Канта какое-нибудь значение для современного обществоведения? Имеют, и очень большое значение. XIX век был для общественных наук веком историзма по преимуществу. Этим он существенно отличался от века рационализма, именно XVIII века, когда философская мысль гордилась тем, что, как она по крайней мере воображала, совсем обходилась без каких бы то ни было эмпирических данных. Поворот к историзму был полезен тем, что обогащал мысль положительными сведениями о существующем. Но не обошлось дело и без крайностей. Стали придавать непомерно большое значение каждому факту, каждому эмпирически данному и ставить его выше нашего суждения о нем. Иными словами, если общественная философия XVIII века, увлекаясь должным, игнорировала существующее, то в XIX ст. стали поступать наоборот. Отвергли всякие самостоятельные рассуждения о должном и стали искать откровений единственно от существующего в эмпирической действительности. Это привело к утрате критического идеализма и к материализму, т. е. признанию эмпирического материала нашего познания последней и окончательной истиной. Односторонне возведенный в принцип, социальный материализм дал неблагоприятные результаты как для теории, так и для практики. Мысль впала в фатализм, в идолопоклонство перед эмпирией и почти совсем утратила свою автономию и независимость. Но ведь мы только тогда можем разобраться в хаотической груде фактов, только тогда можем ее действительно познать, а познавши — преобразовать, когда мы приступаем к этому с ясным сознанием наших собственных намерений и средств, которыми мы располагаем для их осуществления. Не эмпирический материал вносит смысл в наш ум, а, напротив, наш ум, и он должен быть возможно более полнейшим хозяином этого материала. До каких бы крайностей мы не доводили наши представления о том, что нет истины вне эмпирически данного, и что наш ум есть нечто совершенно пассивное, нельзя никак отрицать того, что такие утверждения суть все же

утвердження цього же самого нашого ума. Тут то і оказується необхідність критическої філософії. Она старається одати *sein* *siu*que, показати, що в нашом познанні належить емпірії, а що вноситься в него нашим умом. Таким образом она очищает познание от всяких догматических и метафизических примесей. Очищает она и общественную философию от того натуралистического материализма, который до того овладел ею в течение XIX ст. Выполнивши эту отрицательную функцию, она, тем самым, открывает простор для положительного творчества, именно, для внесения в обществоведение регулятивных принципов социального идеализма. Тогда и наше прошлое становится для нас яснее, да и на будущее мы смотрим с большей уверенностью.

\* \* \*

Ще не так давно філософія відкидалась як природничими, так і суспільними науками. Тепер вона починає набувати значного авторитету в очах науковців різноманітних фахів. Будь-який сучасний дослідник, котрий воліє виразно усвідомити, *що* він робить і як він робить, тим самим залучає себе до кола філософських проблем. І ці проблеми висувуються тепер на перший план.

Таким завжди, мабуть, мав би бути нормальний стан наук. Наукове мислення про будь-які предмети тим саме й відрізняється від пересічного, буденного мислення про ті ж самі предмети, що воно є цілком свідоме, таке, що чітко бачить свої цілі й засоби. Кожному спеціальному науковому дослідженню передують, якщо не психологічно, то логічно, загальні принципи дослідження. І чим виразніше ми усвідомлюємо ці принципи, тим доцільніші наші дослідження. Але питання про принципи як такі виходить за межі окремих фахів. Воно складає спеціальну й основну проблему наукової філософії. Лише філософія може внести єдність у розрізнені знання, накреслити їм завдання на майбутнє й вказати їхні помилки у минулому. Це завдання, звісно, спроможна виконати філософія не метафізична, тобто більш або менш фантастична, а критична, така, що не приймає жодної тези поза строго логічним доказом. І якщо всі сучасні науки більш або менш усвідомлюють необхідність звернення саме до критичної філософії, то це свідчить про те, що вони починають здогадуватись, як багато було в них бездоказової ненаукової догматики. Аби розібратись у ній і, зрештою, позбавитись її, обрали правильний шлях: а саме – згадали про найвизначнішого, хоча й не першого у часі, критичного філософа, про Канта.

Ось уже кілька років, як Кант дедалі більше володіє сучасною науковою думкою, особливо німецькою. Володіє, зізнаємось, іноді деспотично. Втім винний у цьому не дух його філософії, – що кличе до розумової свободи та автономії, – а дух переконань більшості його сучасних послідовників. Вони перетворили на догмат критицизм або, радше, те, що Кант писав на критичні теми. До його творів нерідко ставляться так, як за середньовіччя схоластики ставилися до Святого Письма, а юристи до *Corpus Juris Civilis* Юстиніана. Чимало кантіанців більшою мірою шанують букву, аніж дух Кантових ідей, [дбайливо коментують кожне його слово] та здійснюють ретельні філологічні розвідки, аби розібратись у його заплутаній термінології. Філософувати для них – це *jurare in verbu magister* і коментувати твори Канта. Девіз їхній ретроградний: назад до Канта (*zurück auf Kant!*). Вони забувають, що Кант був людиною XVIII століття, а ми – перейшли вже у XX-е.

Такий догматизм більшості сучасних кантіанців призводить до інших негативних висновків. У змісті філософії Канта висуваються на перший план не критичні моменти, а навпаки, такі, які можна витлумачити у смислі догматичному та метафізичному. Навіть в інтерпретації окремих доволі авторитетних *quasi*-кантіанців (наприклад Паульсена) засновник раціональної критики раптово постає догматиком і метафізиком.

Таке ставлення до Канта може завдати чимало шкоди справі філософії нашого часу. Не метафізики очікують від неї сучасні науки, а визволення від метафізики. Якщо вони й звертаються до філософії, то саме з тієї причини, аби вона допомогла їм скинути ярмо матеріалістичної метафізики й догматики. А філософія часто-густо простягає їм камінь замість хліба і замість емансипації пропонує нову розумову залежність, замість матеріалізму – спіритуалізм. Не в цьому, звісно, має полягати покликання сучасної філософії. Вона повинна дати окремим наукам саме те, чого вони потребують – строго критичні принципи об'єктивного розуміння – й вказати шляхи до їхнього здійснення. Завдання це може бути виконане лише на засадах ідеалізму, але не того уявного ідеалізму, який проповідується метафізиками наших днів, а ідеалізму критичного й раціонального, що, власне, найсуттєвіший у філософії Канта.

Відтоді вже сто років, як згасло його життя. І час цей не минувся марно ні для його творів, ані для пізніших генерацій. Чимало передумано за ці сто років, та й життя навчило багато чому. І ми не можемо безумовно й рабськи схилитися перед авторитетом Канта.

Ми можемо й повинні розглядати його в історичній перспективі. Втім не до применшення філософського значення його вчення має призвести таке ставлення. Якраз навпаки, воно допомагає виділити у його творчості моменти неминущого значення з тих, які бодай мали свого часу більш або менш значний сенс і які тепер для нас складають лишень історико-літературний, інколи навіть суто антикварний, інтерес.

Що ж складає найсуттєвіший, непересічний момент у філософії Канта, такий, що витримавши випробування цілим століттям, може й повинен бути сприйнятий нами і втілений у науці й житті? Це, повторюємо, критичний ідеалізм.

Що ж таке ідеалізм? Термін цей досить поширений не лише у філософії, а й, так би мовити, і в житейському вжитку. Загалом до нього ставляться із чималою симпатією. Ніхто не вважає для себе образливим, коли його називають ідеалістом. І кожен радо готовий вважати себе за такого. Відтак, “ідеалістів” надзвичайно багато. Тим часом, як тільки-но піддати критиці те, в чому заведено вбачати ідеалізм, то виявиться, що більшість так званих ідеалістів – лише уявні, такі, що сповідують погляди не тільки не сумісні зі справжнім, критичним ідеалізмом, а й навіть нерідко ворожі до нього.

Передусім, справді критичний ідеалізм не може мати нічого спільного з тим наївним оптимізмом, який у співжитті часто править за ідеалізм. Такого штибу уявні ідеалісти вірять у те, що все існуюче ідеальне, заплющують очі на хаотичність і драматизм емпіричної дійсності й гадають, ніби того, чого вони не помічають, не існує насправді, натомість існує все те, про що вони мріють. До подібних ідеалістів цілком придатні слова: “Блажен, хто вірує, йому на світі тепло”.

Із тим ідеалізмом, що ми маємо на увазі – з критичним, істинно філософським, такий стан суб’єктивного блаженства не має нічого спільного. Не має з ним нічого спільного також і уявний ідеалізм метафізиків. А метафізиків, до речі, набагато більше в усіх сферах думки, ніж заведено вважати. Критична філософія не визнає в існуванні іншого смислу, ніж той, що може бути встановлений нашими власними пізнавальними ресурсами, й не визнає інших норм належного, крім тих, що можуть впливати з вимог нашого власного розуму. Відмовляючись від усього трансцендентного, критична філософія таким чином відмовляється й від будь-якої метафізики й від того уявного ідеалізму, що ґрунтується на ній. Але чим, на разі, вона відрізняється від скептицизму? Тим, що не залишається із сумнівом заради сумніву,



а прагне знайти надійне, хоча, водночас, і критичне, опертя в тих або тих людських ідеях або свідомих принципах думки, волі й почуття. Ідея, у строго критичному смислі слова, не є щось реально існуюче десь поза нашою думкою, щось дане їй іззовні. Це не більш як принцип нашої свідомості. Це мета й завдання, які вона сама собі покладає і прагне реалізувати. Втім, хоч би як далеко ми просувалися у справі реалізації ідеї, критичний розум ніколи не визнає її цілковито зреалізованою. Це надає всьому, що чиниться в ім'я ідеї, характеру нескінченності. Ось вона саме й заступає для критичної філософії ті емоції, які викликають у нас усякого роду метафізичні вчення.

Аби стати справді критичним, а не наївним і догматичним ідеалістом, потрібно багато розумових і моральних зусиль і розчарувань. Ми не народжуємося сформованими ідеалістами. І щоб стати, необхідно, повторюємо, чимало розчарувань. Особливо нелегко зовсім відмовитися від метафізики будь-якого зразка. Нам часто здається, що ми від неї відмовляємося. Але це, здебільшого, означає лиш те, що ми відмовляємося від одних догматів тільки заради того, аби міцніше прилучитися до інших, нових. Але залишитися зовсім без догмата не так легко, як видається. Ще важче не поринути при цьому в скептицизм, а зберегти віру, – але вже не у метафізику, а в раціональну ідею, і переконання в її реалізації. Реалізується ж ідея не сама по собі й не з ініціативи хоч би там яких зовнішніх щодо нас благодійних сил, а лишень остільки, оскільки ми докладаємо свідомих до того зусиль. Постає питання, звідки ж у нас ідеї?

Звісно, ми не отримуємо їх звідкись іззовні у готовому вигляді. Вони виробляються нашою власною свідомістю. Як вони виробляються – це питання психології та історії людської думки. Первісне їхнє походження, як і походження всього, що входить до кола нашої думки, ясна річ, метафізичне. Проте філософська критика очищує їх від будь-якого метафізичного змісту й перетворює на формальні принципи і критерії для оцінки й перебудови будь-якого існування. У світлі істинно критичного ідеалізму така оцінка завжди виявляється негативною: він ніколи не вдовольняється емпірично даним та усвідомлює його вади, тобто, як багато бракує дійсності до відповідності з ідеалом. І цим він щонайкраще доводить свою добродійність.

Отож, нагадаємо це ще раз, ідея у критичному смислі – це не річ, не щось емпірично дане, а принцип нашого розуму, принцип, що дає не стільки позитивну, скільки негативну кваліфікацію всьому емпірично досягнутому, принцип, по-друге, формальний, тобто

такий, що вказує форму або напрям, в якому повинен реформуватись або перебудовуватись емпіричний матеріал. Такого різновиду реформа й складає сутність науки, етики та мистецтва. Процес наукового пізнання полягає в тому, що ми теоретично реформуємо емпіричні дані в тому напрямку, який нам указує наша ідея. [Без ідеалізму немає знання, але й без знання немає ідеалізму. Так само ідеалізм не є знанням]. В етиці така перебудова здійснюється в напрямку, вказаному ідеєю практичної істини. Нарешті, у мистецтві ми шануємо за принцип ідею краси.

Невмирущою заслугою Канта є те, що він довів, що ідеалізм, – звисно, якщо його розуміти досить критично, – не є марне фантазерство й туманні мрії, натомість він складає необхідну умову всього, хоч почасти тривкого, що створюється нами у світі думки, волі й почуття, – тобто науки, етики та мистецтва.

Питання про естетику Канта не входить до нашого завдання. Отож, зупинимось лише на питаннях науки та етики.

Що дає ідеалізм науки? Відповідь на це знаходимо у “Критиці чистого розуму”. Науковий досвід або об’єктивне знання отримується із взаємодії розуму й емпіричного матеріалу, набутого з відчуттів. Хто ж скеровує цю взаємодію? Ідеї розуму. Розум (Vernunft), як визначає його Кант, – це здатність принципів. Функція його полягає в тому, що він дає нашому знанню керівні принципи або ідеї. Цим ідеям у конкретній дійсності не відповідають уже жодні речі. Нового досвіду, нових для нього даних вони не створюють і, відтак, мають для нього не конститутивне, а регулятивне значення. Таке значення має, наприклад, для природознавства ідея природи як єдиного закономірного цілого. Таке саме значення має й ідея справжньої речі або, як висловлюється Кант, “речі в собі” (das Ding an sich). Це принцип пізнання, але не саме пізнання. Хоч би якої об’єктивності досягало наше знання речей, ми ніколи не повинні, запобігаючи перед догматизмом і метафізикою, стверджувати, що маємо їх безумовне й остаточне знання. У “речі в собі”, тобто у цілковито закінченому предметі знання, ми повинні вбачати не феномен, тобто явище, сутність наших почуттів, – а не більш ніж завдання, принцип, завжди керівний або регулятивний помисел усякого нашого дослідження. Такий помисел Кант позначив грецьким словом νορμοον, тобто мислиме; у нашому звучанні цей термін зручніше передається як – ноумен. Позаяк “річ у собі” є не більш ніж наш помисел, наша ідея, то з того, що її ніколи немає у нашому досвіді, анітрохи не випливає, що весь наш досвід є лишень ілюзія. Ми зовсім непогано орієнтуємось

у навколишньому світі. До того ж, він доволі поважний, наш досвід. Так само форми сприйняття й категорії розсудливості, в які він вкладається, мають не виключно суб'єктивне, психологічне, а також і об'єктивне значення щодо чуттєвого світу: адже людина не є якоюсь стороною істотою у світі – навпаки, вона тісно й органічно з ним пов'язана і, відтак, те, що є всезагальним і необхідним для її розуму, виявляється таким самим для пізнаваного світу, з яким вона утворює одне ціле. Отож, якщо ми стверджуємо, що наш науковий досвід ще не реалізував “річ у собі”, то це свідчить лише про нашу впертість у наукових дослідженнях, про нашу допитливість, про безмежність вимог, що висуває знанню науковий ідеалізм. Із твердження, що ми ще не пізнали жодної “речі в собі”, аж ніяк не випливає скептичний висновок, що нема чого й далі провадити дослідження. Якраз навпаки, тому саме й слід здійснювати їх якомога більше, оскільки жодне із досліджень, зроблених досі, не може й не повинно визнаватися реалізацією “речі в собі”. Доки ідея все ще непізнаної “речі в собі” залишатиметься з нами, можна бути певним, що вона не дозволить науці впасти у догматичний сон. Хоч би якої довершеності вносили різноманітні нові дослідження до нашого знання речей, ми будь-що стверджуватимемо, що це все ще не “річ у собі”.

Наш досвід виявиться лише ілюзією тільки тоді, коли ми стверджуватимемо, що “річ у собі” або інший керівний принцип нашого розуму має буття не таке як наша думка, а й як щось справді існуюче десь поза нами. І якщо б ми почали стверджувати, що смисл таких абсолютних, існуючих поза можливим досвідом і вищих за нього речей нам якимось дивом міг стати відомим, то нам нічого більше й не залишалося б як відкинути наші критичні наукові дослідження, що ведуть буцімто лише до ілюзій, і замість них взятися за розробку нашого уявного знання абсолютних речей. Звісно, тут нам довелося б уже немовби перестрибнути межі можливого початкового досвіду й потрапити до трансцендентної, інакше кажучи – метафізичної – сфери. Втративши при цьому надійне наукове підґрунтя, розум починає вимальовувати повітряні замки. Звісно, будь-яка теоретична розробка трансцендентних сюжетів є не більш ніж логікою ілюзій. Позаяк предмети, про які вона б розмірковувала, не входять до нашого досвіду, то не можна було б ані в позитивному, ані в негативному смислі перевірити критично, тобто науково, її відповідність матеріальній дійсності. Однак цій логіці бракувало б навіть основної ознаки очевидної формальної логіки, а саме – відсутності самосуперечностей: за кожної спроби перевірити внутрішню послідовність

висловлюваних нею тверджень, вона не могла б не заплутатись у внутрішніх суперечностях. І це щонайкраще переконує в тому, що про предмети трансцендентні, тобто не існуючі в нашому досвіді й вищі за його можливі умови, можна з цілком однаковою недостовірністю висловлювати діаметрально протилежні думки. Нездатна виключити суперечності, це була б, звісно, не логіка справжнього знання (грецьк. *σφιδτιση*); це була б логіка погляду (*δοξα*), інакше кажучи, пуста діалектика, на кшталт тієї, якій віддавалися софісти, й яка породжує не істинну філософію, а філодоксію.

Отже, ідеї об'єднують матеріал нашого пізнання, але ніяк не розширюють його новими емпіричними даними. Зате вони застерігають теоретичну думку від матеріалізму, тобто від твердження, що матеріал нашого досвідного знання є останньою абсолютною істиною. Вони виводять розум із сфери теоретичного пізнання на шлях практичних прагнень і таким чином відкривають перед ним нові обрії, що дають широкий простір для реалізації ідей. Критика пізнання, що вводить науку, незважаючи на нескінченність її завдань, у певні межі, готує, таким чином, і торує шлях моральному ідеалізму. Не можна, відтак, як це нерідко робиться, визнаючи Кантову "Критику чистого розуму", відкидати його "Критику практичного розуму": перша є не більш ніж підготовка другої, й практичному розумові або волі належить навіть, стверджував Кант, примат, тобто першість, як психологічна, так і принципова, перед пізнавальною діяльністю розуму теоретичного.

Як у "Критиці чистого розуму" Кант намагався встановити всезагальну й необхідну, інакше, обов'язкову форму для розуму в процесі пізнання, так у "Критиці практичного розуму" він прагне встановити таку саму форму для волі в її різноманітних пориваннях. Така форма, звісно, можлива лише для суто морального вчинку. Мабуть, таких вчинків не буде ніколи. А втім, категоричні вимоги практичного розуму залишаються в усій своїй силі для кожної людини, що воліє чітко й критично скласти собі справу у власних вчинках. А це корисно вже тим, що не дає заснути так званій совісті, викликає усвідомлення невідповідності вчинків обов'язку.

Тепер виникає питання, чи має вся ця теоретична й моральна філософія якесь суспільне значення? Безсумнівно має, й дуже велике. Суспільний момент відіграє надзвичайно велику роль у філософії Канта. Вже "Критика чистого розуму" має на меті, власне, соціально-теоретичне завдання: з'ясувати всезагальні й необхідні, тобто загальнолюдські, обов'язкові для всіх людей, моменти у процесі пізнання.

Тим більшу роль цей момент відіграє у “Критиці практичного розуму”, яка висуває соціально-етичну проблему. Славетний категоричний імператив підпорядковує кожний індивідуальний учинок соціальній ідеї. Лише в тому випадку вчинок набуває кваліфікації морального, якщо він їй не суперечить. Людина не є ізольована істота. Відтак не може бути індивідуальної етики. Будь-яка етика соціальна. І якщо критична філософія вимагає автономії будь-якого індивідуального вчинку, то це анітрохи не означає, що вона шанує особисті критерії вище за суспільні. Це означає тільки те, що вона вимагає, аби кожний індивід вільно й свідомо набував переконання в необхідності підпорядковувати свою особисту поведінку всезагальній і необхідній, інакше кажучи, загальнолюдській, моральній ідеї. Будь-які цілі, які має індивід, якщо тільки вони цілком розумні, виявляються вже не егоїстичними, а моральними, тобто соціальними цілями. У чому ж мають полягати для критичної філософії означені цілі? Відмовляючись від будь-якої метафізики та гетерономії, вона відмовляється, водночас, від будь-якого зовнішнього – небесного чи земного, байдуже – опертя. Їй залишається тоді шукати опертя лише в людині, людина як така – ось її вища мета. Але під людиною тут слід розуміти не емпіричних індивідів з їхніми більш або менш нелюдськими або не досить людськими потягами, а той ідеал людини як вільної й цілком розумної істоти, якого ми, строго кажучи, ніколи ще не спостерігали в емпіричній дійсності. Недарма ще стародавній Діоген шукав людину – і, як відомо, його пошуки не мали успіху. Отже, людяність, гуманізм – таким є вище завдання критично зрозумілої соціальної етики. Вона не знає мети вищої, ніж людина. Але людина для неї завжди є саме мета, а не засіб. Згідно із цим вона й вимагає від кожного: “чини так, аби розумна істота завжди була для тебе метою, а не засобом”, і в кожній емпірично даній людині слід бачити можливу ідеальну людину.

Яким же чином може й повинна здійснюватися ця перебудова? Тільки шляхом раціонального сприйняття. *Der Mensch kann und Mensch werden durch Erziehung* – людина може стати людиною тільки через відповідне виховання. Не зовнішніми впливами й не примусом може бути реалізований ідеал людини, а лише шляхом просвіти, й до того ж просвіти всезагальної, суспільної. Тільки таким, тобто соціально-педагогічним, шляхом можуть бути здійснені вищі суспільні ідеали критичної філософії, а саме – суспільство цілком розумних, таких, що автономно мислять, чинять і відчують людей, тобто можна піднести людей до того, що вони вільно й свідомо

виконуватимуть свої суспільні обов'язки. Цього вимагає від будь-якої цілком мислячої людини її обов'язок. І жодні відмовки, жодні посилення на труднощі й нездійсненність завдання тут неприпустимі: ти можеш, адже ти повинен.

Такою для критичної філософії є царина цілей, таким для неї є ідеальне майбуття.

Як же вона уявляє собі минуле? Минуле для неї – це, так би мовити, колишнє майбутнє. Відтак смисл його такий само, що й смисл майбутнього: це процес історії або, як сказав би Гегель, становлення історії людської свободи як важкого і сповненого драматизму переходу від первісного інстинктивного життя до життя культурного й цілком свідомого. Процес цей досить далекий від природної ідилічної погідності. Розумова й моральна автономія дається не легко. І тільки в ідеальному майбутті *vollkommene Kunst wieder Natur wird* – тобто довершене мистецтво стати знову немовби природою. І предмет наших неймовірних зусиль, а саме – автономна розумна свобода – спроможний постати для людини чимось цілком природним, його справжньою натурою. Таким є минуле.

Як же сприймає, нарешті, критична філософія це теперішнє, цю хитку й мінливу межу між майбутнім і минулим? Вона прагне, виходячи зі своїх загальних принципів, накреслити найближчі критерії для оцінки і, отже, для перебудови наявної дійсності. Такими критеріями, як можна зробити висновок із книги “*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*”, Кант вважав для свого часу ідею природного права, як раціонального принципу загальнолюдської індивідуальності, а відтак – ідею моральної держави, як такого устрою людського спілкування, в якому особистість убезпечується від будь-яких зазіхань на її автономію, втім і сама, водночас, втрачає можливість нав'язувати іншим сваволю. До міждержавних зносин критична філософія висуває вимогу вічного миру. Вона рішуче засуджує війну як інститут нерозумний і неправочинний. І категоричний імператив безумовно вимагає її скасування, хоча б емпірична дійсність ще довго цьому суперечила. У творі “*Zum Ewigen Frieden*” Кант визнає недійсними статті дипломатичних трактатів і протиставляє їм ідеальні статті миру, тобто такі умови, які приписуються не інтересом даного політичного моменту, а категоричною вимогою розуму. Такими є: заборона укладати мир із таємним збереженням приводів до нової війни; заборона одним державам підкорювати у будь-який спосіб інші; скасування постійних військ, заборона державних позик у військових цілях тощо. Рішучими статтями Кант стверджує

неможливість повсюдного республіканського, в смислі його термінології, тобто правочинного державного ладу й федеративного союзу окремих держав. Нарешті, Кант додає ще одну статтю, яку чомусь називає таємною: готуючись до війни, правителі повинні поміркувати щодо тих шляхів запровадження миру, які вказуються окремими філософами. Певне, Кант хотів цим сказати [те саме], що казав понад два тисячоліття до нього Платон: а саме, – що держави доти будуть бідувати, доки царі не почнуть філософувати, або філософи – царювати. Інакше кажучи, якщо взяти цю думку в ширшому смислі, це означає, що все наше суспільне життя тільки тоді може бути впорядковане на розумних началах, коли ми цілком усвідомимо необхідність і покладатимемось виключно на наш розум, а не на сліпу долю або ж на наші інстинкти чи будь-які інші стихії нелюдської сили.

Чи мають ідеї Канта якесь значення для сучасного суспільствознавства? Мають, і дуже велике значення. XIX століття було для суспільних наук століттям, переважно, історизму. Цим воно суттєво відрізнялось від доби раціоналізму, а саме – XVIII століття, коли філософська думка пишалася тим, що, як принаймні вважалося, зовсім обходила без будь-яких емпіричних даних. Поворот до історизму був корисний тим, що збагачував думку позитивними відомостями про існуюче. Але не обійшлося й без крайнощів. Почали надавати надто великого значення кожному факту, кожному емпірично даному й ставити його вище за наше судження про нього. Інакше кажучи, якщо соціальна філософія XVIII століття, захоплюючись належним, ігнорувала існуюче, то в XIX столітті відбувалося навпаки. Почали відкидати будь-які самостійні розмірковування про належне й шукати одкровенень виключно від існуючого в емпіричній дійсності. Це призвело до втрати критичного ідеалізму й до матеріалізму, тобто визнання емпіричного матеріалу нашого пізнання останньою й остаточною істиною. Однобічно зведений у принцип, соціальний матеріалізм дав несприятливі результати як для теорії, так і для практики. Думка вдалася до фаталізму, до ідолопоклонництва перед емпірією й майже зовсім втратила свою автономію й незалежність. Але ж ми лише тоді спроможні розібратись у хаотичному нагромадженні фактів, лише тоді спроможні їх справді пізнати, а пізнавши, – перетворити, коли беремося за це з чіткою свідомістю наших власних намірів і засобів, які маємо для їх здійснення. Не емпіричний матеріал вносить смисл у наш розум, а навпаки; відтак наш розум повинен бути якомога повноважнішим хазяїном цього

матеріалу. Хоч би до яких крайнощів ми доводили наші уявлення про те, що немає істини поза емпірично даним, і що наш розум є дещо цілком пасивне, ніяк не можна заперечувати того, що такі твердження, все ж таки, суть твердження цього самого нашого розуму. Ось тут і виявляється необхідність критичної філософії. Вона намагається віддати *summa summarum*, показати, що в нашому пізнанні належить емпірії, а що вноситься до нього нашим розумом. Таким чином вона очищує пізнання від будь-яких догматичних і метафізичних домішків. Очищує вона й суспільну філософію від того натуралістичного матеріалізму, який володів нею упродовж XIX століття. Виконавши цю негативну функцію, вона, тим самим, відкриває простір для позитивної творчості, а саме – для внесення у суспільствознавство регулятивних принципів соціального ідеалізму. Тоді й наше минуле стає для нас виразнішим, та й на майбутнє ми дивимося з більшою впевненістю.

*Переклад українською, передмова та публікація  
Марини ТКАЧУК*